

# 간폐석교소(諫廢釋教疎)의 이방역(異邦域) 비판에 대한 종합적 고찰

염중섭(자현)\*

## 목차

- I. 서론
  - II. 이방역에 의한 불교비판과 백곡의 시대 상황
    - 1. 이방역 관점에서의 불교비판에 대한 검토
    - 2. 백곡의 시대 상황과 이방역 비판의 재점화
  - III. 불교적인 대응 논리와 백곡의 변증 구조
    - 1. 백곡 이전의 대응 논리에 대한 검토
    - 2. 백곡의 이방역에 대한 대응구조와 논리
  - IV. 결론
- 참고문헌

---

\* 중앙승가대학교 불교학부 교수

## 국문 초록

화이관(華夷觀)은 문화적인 중국과 변방의 야만을 규정하는 중국문화의 특수한 측면이다. 인도문화권의 불교가 중국으로 전래하는 과정에서, 화이관은 불교의 정당성을 비판하는 논거로 자주 등장한다.

본고는 화이관에 입각한 동아시아의 불교비판들을 정리하고, 백곡 당시에 화이관의 문제가 재점화되는 이유와 백곡의 대응에 대해서 검토해 본 것이다.

이를 위해서 제Ⅱ장에서는, 중국의 화이관에 따른 불교비판의 역사와 내용을 정리한다. 화이관에 의한 불교비판은 불교 전래의 초기로까지 소급될 수 있으며, 성리학의 고려 전래와 함께 고려말부터는 한국사 안에서도 살펴진다. 이는 화이관의 강조가 성리학과 연관되어 있다는 점을 분명히 해준다.

화이관에 의한 불교비판은 조선 후기인 백곡의 시대에 비중 있는 문제로 대두한다. 이는 조선의 소중화(小中華) 의식 강화에 따른 결과이다. 이 같은 시대적 요청에 입각해 백곡은 그의 「간폐석교소」에서 이 문제를 가장 먼저 다루게 된다.

다음으로 제Ⅲ장에서는 백곡 이전에 존재하던 화이관에 입각한 불교비판에 대한 반론 내용을 정리한다. 그리고 이를 바탕으로 백곡의 반론구조와 내용을 점검한다. 이렇게 해서 확인되는 것은, 백곡이 기존에 존재하던 두 가지의 반론 논리를 선후의 층위를 나누어 재정리하고 있다는 점. 그리고 보다 다양한 사례와 유교적인 지식의 활용으로 논거를 치밀하게 완성하고 있다는 것 등을 알게 된다.

주제어 : 백곡, 화이관, 예학, 성리학, 이적(夷狄), 화하(華夏)

## I. 서론

화이관은 문화와 지역을 중심으로 화(華)와 이(夷)를 구분하는 중국문화의 매우 특수한 측면이다. 중국은 스스로를 중화나 화하(華夏)로 규정하고, 적대적 관계에 있는 주변 민족들을 사이(四夷)로 규정해서 폄하한다. 화이관의 대두는 동주 열국(東周 列國)시대 로, 이 시기가 되면 주변 이민족이 성장하면서 분열된 중국에 위협으로 작용하기 시작한다. 이를 극복하는 과정에서 중국은 문화적인 우월의식을 통해서 내부 결속을 강화하고, 주변 이민족에 대한 공동대응 구조를 확립하게 된다(홍승현, 2008: 188). 이후 화이관은 절대신 구조가 약한 중국문화에서, 일종의 선민의식과 같은 역할을 하며, 왕조의 구분을 넘어서는 ‘하나의 중국’이라는 배경관념으로 자리매김하게 된다.

화이관의 특징은 ‘중화’라는 명칭 속에서 단적으로 드러난다. 이는 중국이 ‘중’이라는 세계의 중심이라는 의미와, ‘화’라는 찬란한 문화를 소유하고 있다는 것으로 이해될 수 있기 때문이다. 이러한 화이관은 인도문화에 따른 불교의 동점에, 화이관이 필연적인 방어기재로 대두할 수밖에 없다는 것을 의미한다. 이 때문에 중국의 불교비판 속에는 언제나 분량의 차이는 있을지지만 화이관에 대한 부분이 등장하곤 한다.

그러나 화이관에 의한 불교비판의 반론이, 조선 후기 백곡에 의해서 이방역의 문제로 비중 있게 등장하는 것은 매우 특이하다. 왜냐하면 조선은 화이관에 따르면 화가 아닌 이이기 때문이다. 즉, 조선에서의 화이관에 따른 불교비판이란, 실제로는 화의 이에 대한 비판이 아니라, 이의 이에 대한 비판인 것이다.

백곡은 「간폐석교소」의 모두에서, 낮은 사람의 말이라도 이익이

있다면 들을 가치가 있다는 점을 항변하여 자신 주장의 타당성을 입론한다. 그리고 현종의 성덕을 찬탄한 뒤, 현종 원년부터 대두하는 불교탄압과 현종 2년에 인수원과 자수원의 폐지 부당성을 논변한다. 즉, 여기까지는 당시 「간폐석교소」를 작성하게 되는 직접적인 원인에 해당하는 부분이다.<sup>1)</sup>

이후 원인의 분석으로 백곡은 당시 가장 일반적인 불교비판으로 판단되는 ① 이방역 · ② 수시대(殊時代) · ③ 무윤회(誣輪回) · ④ 모재백(耗財帛) · ⑤ 상정교(傷政教) · ⑥ 실편오(失偏伍)의 총 6가지를 들고 있다. 그런데 이 중 ①이 화이관에 따른 것이며, ② 역시 화이관과 관련된다. 즉, 화이관과 연관된 부분이 가장 높은 중요도를 확보하고 있는 것이다. 이는 백곡이 6가지를 거론함에 앞서 ‘이방’과 ‘시대’의 문제를 독립시켜서 먼저 언급한 뒤,<sup>2)</sup> 그 다음으로 6가지 항목을 나열하는 것을 통해서도 분명해진다.

본고는 화이관에 대한 불교비판과 이에 대한 반론제기를 기본배경으로, 왜 백곡의 시대에 화이관에 의한 불교비판이 중요한 문제로 대두하는지에 대해서 검토해본다. 백곡의 「간폐석교소」와 관련해서는 김기영의 1999년 박사논문을 비롯해, 지금까지 직간접적인 다양한 분석들이 존재해 왔다(김영태, 1973; 김용조, 1979; 김주호, 1994; 김기영, 1999; 김기영, 2000; 黃仁奎, 2005; 김용태, 2009; 오경후, 2009; 차차석, 2009; 이규정(원행), 2013). 그러나 백곡의 시대에 화이관에 의한 불교비판이, 중국이 아닌 동이의 조선에서 재등장하는 이유에 대한 측면은 다루어진 것이 없다. 그러므로 이에 대한 정리는, 「간폐석교소」의 대두와 관련된 간접적인 배경을 보다 분명히 한다는 점에서 중요한 의의를 확보한다.

1) 『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』 8, 335中.

2) “是故若以邦域. 爲嫌而廢言. 失言. 若以時代. 爲訝而棄人. 失人.”(같은 책).

다음으로 본고는 백곡 이전의 화이관에 대한 반론구조를 정리한 뒤, 백곡의 반론이 이를 종합한 두 가지 층위의 논리구조를 확보하고 있다는 점을 분명히 했다. 이는 백곡이 이전의 호불론서들을 충실하게 검토한 뒤, 「간폐석교소」를 작성했음을 알게 해준다. 이는 「간폐석교소」를 좀 더 분석적으로 이해할 수 있게 해준다는 점에서 긍정적이다.

이상의 연구접근을 통해서, 백곡이 「간폐석교소」에서 가장 먼저 심도 있게 다루고 있는 이방역의 문제에 대해 보다 면밀한 입각점을 확보할 수 있게 된다. 이는 시대적 요청구조 속에서, 백곡이 8,150자나(김기영, 2000: 89) 되는 장문의 소문(疏文)을 통해 어떻게 반응하고 있는지에 대한 한 방식을 알게 해 준다는 점에서, 충분한 연구의의를 확보한다고 하겠다.

## II. 이방역에 의한 불교비판과 백곡의 시대 상황

### 1. 이방역 관점에서의 불교비판에 대한 검토

백곡이 제기한 이방역의 문제는 중국문화 전통의 화이관에 의한 불교비판으로 현대에는 큰 의미가 없다. 그러나 화이관에 매몰되어 있던 과거 사람들에게 이 문제는 심각한 것이었다. 이 때문에 백곡 역시 당시에 일반적으로 거론되던 불교비판 6가지 중에서, 이 문제를 가장 먼저 거론하고 있다.<sup>3)</sup>

3) “① 聖慮必以佛氏. 生彼西方. 入此華夏. 有異邦域而然歟. ② 抑出三代後. 非上古法. 有殊峇代而然歟. ③ 抑僞啓因果. 謬暢報應. 有誣輪迴而然歟. ④ 抑不畊不蠶. 遊手遊食. 有耗財帛而然歟. ⑤ 抑妄爲剃落. 每罹憲網. 有傷政教而然歟. ⑥ 抑托

이방역과 관련해서, 백곡은 불교가 서방 인도에서 탄생하여 화하로 들어온 이방의 문화이기 때문에 없애려는 것인지를 묻고 있다.4) 주지하다시피 중국은 한족 문화 중심의 중앙을 상정하고, 주변 지역을 동이(東夷)·서융(西戎)·남만(南蠻)·북적(北狄)의 4이로 규정하며 폄하한다(홍승현, 2008: 188-190; 홍승현, 2011: 192-194). 이 같은 관점 속에서 인도 역시 서쪽의 이방에 속할 뿐이므로, 인도에서 기원한 불교 역시 온당할 수 없다는 비판이다.

백곡이 구체적으로 언급하고 있지는 않지만, 화이관에 따른 불교 배척의 논리는 두 가지로 생각해 볼 수 있다. 첫째는 올바른 지역이 아니면 올바른 기운의 문화가 존재할 수 없다는 관점이다. 『논어』 「팔일(八佾)」에는 공자의 말로 “이적(夷狄)의 유군(有君)이 제하(諸夏)의 군주 없음만 못하다.”라는 기록이 있다.5) 이는 중화주의에 입각한 공자 역시, 지역 차별 인식이 있었음을 알게 한다. 즉, 중국이 아닌 이상 정(正)이 아닌 부정(不正)인 편(偏)일 수밖에 없고, 이 같은 연장 선상에서 불교는 중화의 문화가 아니므로 부정(否定), 폐기되어야 한다는 것이다.

둘째는 부정의 땅에는 성인이 존재할 수 없다는 관점이다. 중국 문화에서 성인이란, 천지의 조화에 참여할 수 있는 사람이어야 하며,6) 문화를 창달하는 군주여야만 한다.7) 이를 성인군주론(聖人君

---

號浮畷. 苟避徭役. 有失偏伍而然歟.”(『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』 8, 336上).

4) “殿下若曰. 有異邦域而廢之.”(같은 책, 336中).

5) “5. 子曰, ‘夷狄之有君, 不如諸夏之亡也.’”(『論語』, 「八佾第三」).

6) “易與天地準, 故能彌綸天地之道. 仰以觀於天文, 俯以察於地理, 是故知幽明之故, 原始反終, 故知死生之說, 精氣爲物, 遊魂爲變, 是故知鬼神之情狀. 與天地相似, 故不違, 知周乎萬物而道濟天下, 故不過, 旁行而不流, 樂天知命, 故不憂, 安土敦乎仁, 故能愛. 範圍天地之化而不過, 曲成萬物而不遺, 通乎晝夜之道而知, 故神无方而易无體.”(『周易』, 「繫辭上傳」).

主論) 즉 성군론이라고 한다(馮友蘭, 2008: 33-34; 1993: 13-15; 李宗桂, 1993: 125-137). 그런데 중국이 아닌 변방에는 이런 정위(正位)의 성인이 존재할 수 없다. 이런 점에서 붓다는 성인과 비슷한 상태에서, 올바른 성인을 미혹시키는 존재라는 관점이 성립하게 된다. 『논어』 「양화(陽貨)」에서 공자는 ‘자주색은 붉은색의 가치를 현혹하기 때문에 싫어한다.’라고 하였는데,<sup>8)</sup> 이방의 성인인 붓다가 바로 이 같은 경우에 해당하는 것이다.

화이관에 입각한 불교 배척은 매우 이른 시기부터 존재했다. 이는 중국문화와 인도문화의 충돌에 따른 것으로, 가장 이른 기록은 화이관에 의한 비판이 아주 뚜렷하지는 않지만 후한(後漢) 말기의 인물인 모용(牟融)의<sup>9)</sup> 『모자이혹론(牟子理惑論)』 ‘제17문’에서 살펴진다. 이의 해당 기록을 제시해 보면 다음과 같다.

물었다. 孔子가 말하기를, “夷狄의 有君이 諸 夏의 亡과 같지 않다.”라고 또 孟子는 陳相이 다시금 (農家を 대표하는) 許行的 術 배우는 것을 나무라며 말했다. “내가 華夏로 夷를 변화시켰다는 말은 들어어도, 夷로 華夏를 변화시켰다는 말은 들은 적이 없다.”<sup>10)</sup> 당신은 弱冠에 堯·舜·周·孔의 道를 배웠으면서, 이제 그것을 버리고 다시금 夷狄의 術을 배우려

7) “故道大. 天大. 地大. 王亦大. 域中有四大. 而王居其一焉.”(『老子』, <第25章>; 李春植(1997: 27-29) 참조.

8) “16. 子曰, ‘惡紫之奪朱也, 惡鄭聲之亂雅樂也.’”(『論語』, 「陽貨第十七」); “孔子曰, 惡似而非者, 惡莠, 恐其亂苗也, 惡佞, 恐其亂義也, 惡利口, 恐其亂信也, 惡鄭聲, 恐其亂樂也, 惡紫, 恐其亂朱也, 惡鄉原, 恐其亂德也.”(『孟子』, 「盡心下第十四」).

9) 『佛祖統紀』 35, 「獻帝」, 『大正藏』 49: 331上·中; 『釋門正統』 4, 「興衰志」, CBETA75: 308下.

10) “陳相見許行而大悅, 盡棄其學而學焉. … 吾聞用夏變夷者, 未聞變於夷者也. 陳良, 楚產也, 悅周公 仲尼之道, 北學於中國. 北方之學者, 未能或之先也. 彼所謂豪傑之士也. 子之兄弟事之數十年, 師死而遂倍之!”(『孟子』, 「滕文公上第五」).

하니 미혹한 것이 아닌가?<sup>11)</sup>

여기에는 화이관에 입각해서 불교를 강하게 비판하는 정도까지는 아니지만, 화이관에 따른 중화 우월주의를 통해 이방의 불교를 낮추어 보는 것만은 명확하다. 인용문에서 화이관에 의한 불교비판이 구체적이지 않은 것은, 동한 말기가 혼란기였기 때문으로 판단된다. 즉, 공자가 화이관을 가지고 있었음에도 구이(九夷)에 가서 살고 싶다고 한 것처럼,<sup>12)</sup> 당시의 현실 역시 화이관을 강하게 주장할 정도로 중국이 우월하고 평안한 상태는 아니었다는 말이다.

모용에게 의문을 제기한 사람은 공맹의 말을 통한 권위로 불교를 이적의 술이며, 미혹의 대상으로 치부하고 있다. 이는 앞서 언급한 ‘부정’과 ‘현혹(眩惑)’의 관점에서 불교를 이해하는 화이관의 관점과 일치한다. 즉, 화이관에 의한 불교비판이 뚜렷하지는 않지만, 이 역시 화이관에 입각한 관점임에는 분명한 것이다.

화이관에 의한 불교비판은 남조(南朝) 양나라 승우(僧祐)(445-518)의 『홍명집후서(弘明集後序)』에서도 살펴볼 수 있는데, 여기의 내용은 『모자이혹론』의 것보다 화이관에 의한 배척 관점이 보다 구체적이다. 이의 해당 기록을 적시해 보면 다음과 같다.

만약 불교가 西戎의 것으로 교화 방법이 華夏의 것이 아니라고 의심한다면, (이는) 前聖의 터전에 집착하여 教를 定하는 것으로(이는 새롭게) 教를 베풀어 풍속을 바꾸려는 것은 아니다.<sup>13)</sup>

11) “問曰。孔子曰。夷狄之有君。不如諸夏之亡也。孟子譏陳相。更學許行之術曰。吾聞用夏變夷。未聞用夷變夏者也。吾子弱冠學堯舜周孔之道。而今捨之。更學夷狄之術。不已惑乎。”(『弘明集』 1, 「牟子理惑論」, 『大正藏』 51, 3下).

12) “14. 子欲居九夷。”(『論語』, 「子罕第九」).

13) “若疑教在戎方化非華夏者。則是前聖執地以定教。非設教以移俗也。”(『弘明集』 14, 「弘明集後序」, 『大正藏』 51, 95下).

화이관에 의한 불교비판은 수·당 시대의 승려 법림(法琳)(572-640)이 당나라 초인 622년에 찬술한 『파사론(破邪論)』에서도 살펴진다. 『파사론』은 대사령 부혁(傅奕)(555-639)이 621년 불교를 폐하자는 11조를 올리자, 이에 대한 반론으로 제기되어 당시 진왕(秦王)이던 이세민에게 올려진 책이다.<sup>14)</sup> 그런데 부혁의 11조 중 3번째에 화이관에 의한 불교비판이 수록되어 있어 주목된다. 이의 해당 부분을 제시해보면 다음과 같다.

부혁이 진언했다. 西域의 胡者は 추악한 진흙 속에서 태어났으므로 진흙으로 기와를 만드는 일을 합니다. 지금도 오히려 털에서 누린내가 나는 人面을 한 獸心の 土梟(올빼미)입니다. 道人(역시) 驢驘(나귀와 노새)이며 四色(카스트제도)으로 貪逆의 惡種입니다. 佛은 西方에서 태어났으니, 中國의 正俗이 아니며 대개 妖魅의 邪氣일 뿐입니다.<sup>15)</sup>

여기에서 토효 즉 올빼미는 중국에서는 부모를 잡아먹는 불효의 새로 알려져 있다. 이는 인도인들의 개인주의적인 측면이 당시의 중국인들에게는 불효와 같은 비윤리적인 관점으로 인식되고 있었던 것을 반영하는 것을 판단된다. 여라는 나귀와 노새로 인도인들을 알잡아 부르는 폄칭이다. 또, 사색이란 카스트제도를 의미하는 것으로 이 역시 인도문화의 특징을 잡아서 폄하하려는 의도이다. 이렇게 놓고 보면, 당시 인도인들을 낮춰보는 풍속이 여러 가지가 있었다는 것을 알 수 있다. 또, 인도인들 중에는 와공 일을 하는

14) 『破邪論』 全1卷, 「上秦王啓」, 『大正藏』 51: 476中-477下.

15) “奕云. 西域胡者. 惡泥而生便事泥瓦. 今猶毛臊人面而獸心土梟. 道人驢驘四色 貪逆之惡種. 佛生西方 非中國之正俗 蓋妖魅之邪氣也.”(『破邪論』 全1卷, 『大正藏』 51: 482上).  
같은 내용이 『廣弘明集』 卷11, 『大正藏』 52: 163中에도 수록되어 있다.

이들이 상당했다는 것도 알게 된다. 이외에도 인종에 따른 냄새를 언급하는 부분도 있어 흥미롭다.

또, 붓다 역시 서방 출신의 치우침으로 이는 중국의 정(正)과 대비되는 사(邪)로써, 요매 즉 요사스럽게 현혹하는 주체라고 비판하고 있다. 부혁의 비판은 대단히 감정적이며 인종차별적이다. 그러나 화이론에 입각해서는 ‘중국-정속(正俗)’과 ‘인도-사기(邪氣)’를 대비시켜 요매 즉 사이비적인 측면을 강조하고 있다. 이는 앞서 언급한 정과 부정의 맥락과 일치되는 측면이다.

화이관에 의한 불교비판은 당말 한유(韓愈)(768-824)의 「논불골표(論佛骨表)(815년)」와 『원도(原道)』에서도 확인된다. 특히 여기에서는 붓다가 철저하게 이적(夷狄)의 1인일 뿐이라는 관점이 드러나 있어 주목된다. 이를 제시해보면 다음과 같다.

(불교는) 夷狄의 一法일 뿐입니다. … 대저 佛이란 본래 이적의 人으로 중국의 언어와 不通이며, 의복도 殊製입니다. … 가령 (佛의) 몸이 지금에 이르도록 존재하여 그 國命을 받들어 京師에 來朝한다면, 폐하는 접견을 허용하시도, 宣政殿에서 一見하는 것조차 부적절합니다. (그러므로) 禮賓院에서 (연회를) 一設하고 衣 一襲을 賜여 하고는 국경까지 호위하여 떠나도록 하면 됩니다.<sup>16)</sup>

經(『논어』)에 이르기를 “夷狄의 有君이 (오히려) 諸 夏의 亡과 같지 않다.” 하였고, 『詩經』에 이르기를, “戎狄을 치고, 荊舒를 징벌한다.” 하였다. (그런데) 今에도 이적의 法을 들어 先王之教의 위에 두고 있으니, 幾何에 우리 모두가 夷가 되지 않겠는가!<sup>17)</sup>

16) “夷狄之一法耳。… 夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製。… 假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不適宣政一見。禮賓一設，賜衣一襲，衛而出之於境。”(「論佛骨表」).

화이관에 의한 불교비판은 지극히 중국적인 관점에 입각한 것이 라는 점에서, 이는 태생적으로 체계적이거나 논리적일 수는 없다. 특히 중국이 아닌 한반도 입장에서는 우리 역시 동이일 뿐이라는 점에서, 화이관에 따른 비판은 성립하기 어렵다. 이로 인하여 성리학이 들어오는 고려말 이전에는 화이관에 입각한 불교비판은 확인되지 않는다.

고려는 초기부터 강한 자주성을 표방했고, ‘정강의 변(1127)’ 이후에는 금과 남송의 대치 국면 속에서 실리외교의 노선을 취하게 된다(이석현, 2005: 134-153). 이는 고려가 조선과 달리 사대주의의 영향으로부터 일정 부분 벗어나 있었다는 것을 의미한다. 또, 원 간섭기가 되면 고려인은 한족의 화북인이나 강남인(남송인)에 비해 신분이 높았다(愛宕松男, 昭和18年: 98-104; 오타기 마쓰오, 2013: 201-210). 이는 중국에 대한 사대나 모화주의가 성립하기 어렵다는 것을 의미한다. 실제로 1326년 원나라 진중(태정제)의 어향사(御香使)로(許興植, 1991: 92; 廉仲燮, 2014b: 261). 고려를 방문한 인도 승려 지공(指空)(Śūnyādiśya, 1300-1361)은 고려사회와 고려불교(廉仲燮, 2014a: 104-106; 廉仲燮, 2014c: 37-40), 그중에서도 선불교에 막대한 영향력을 행사한다(廉仲燮, 2015: 375-376). 말도 통하지 않은 지공이 단기간에 고려에 강력한 인상을 남길 수 있었던 것은, 원 제국 시대에는 사대주의와 모화사상이 약했기 때문에 이에 대한 반대급부로 인도적인 측면이 작용했기 때문이다(廉仲燮, 2014a: 110-120).

그러나 고려말이 되면 성리학의 전래와 공민왕의 반원 정책으로 인해, 중국에 대한 인식이 재고되기 시작한다. 특히 금나라에 억압

17) “經曰, 夷狄之有君, 不如諸夏之亡. 詩曰, 戎狄是膺, 荊舒是懲. 今也, 舉夷狄之法, 而加之先王之教之上, 幾何其不胥而爲夷也.”(『原道』).

받던 남송 시대를 산 朱熹는 한족의 약화 이유 중 하나로 이방의 종교인 불교가 있다고 판단했다. 이는 『주자어류(朱子語類)』 권 126의 「석씨(釋氏)」와 같은 불교비판으로 표면화된다.<sup>18)</sup> 또, 주희는 현실적인 약자라도 대의명분만 있다면, 정통이 될 수 있다는 논리로 군사력이 열세인 남송의 한족을 단합시키려는 모습을 보인다. 이 부분은 북송의 사마광이 찬술한 정사(正史)인 『자치통감(資治通鑑)』이 조조의 조위(曹魏) 정통론을 제시하자, 이에 대한 반발로 『(자치)통감강목』을 통해서 촉한(蜀漢) 정통론을 제기하는 것을 통해 분명해진다(狩野直喜, 1997: 431). 이러한 주희의 관점은 이후 나관중의 『삼국지연의』를 통해서 계승된다.

성리학은 북송의 정이(程頤)에게서 시작되어 남송의 주희에게서 완성된다. 그래서 성리학을 정주이학(程朱理學)이라고도 한다. 그러나 주희가 집대성자라는 점에서, ‘성리학=주자학’이라는 인식이 보다 보편적이다. 이런 점에서 성리학의 수학이란, 필연적으로 그 속에 내포된 주희의 배불적인 관점과 중화주의를 이식받는 구조가 만들어지게 된다.

실제로 공민왕 만년인 1374년 장원급제를 하는 김자수는 한유의 「논불골표」에 나오는 “夫佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製”의 구절을 사용해 불교를 비판하고 있다.<sup>19)</sup> 즉, 성리학의 유행과 함께 화이관의 문제가 제기되고 있는 것이다. 이는 고려 초의 최승로가 <시무이십팔조>에서 불교를 사회경제적인 관점에서 주로 비판한 것과는 다르다는 점에서 주목된다(정성식, 2009: 138-146).<sup>20)</sup> 그

18) “125. 夷狄之教入於中國，非特人爲其所迷惑，鬼亦被他迷惑。大乾廟所以塑僧像，乃勸其不用牲祭者。其他廟宇中，亦必有所謂勸善大師。蓋緣人之信向者既衆，鬼神只是依人而行。必大(59-60세 때).”(『朱子語類』 126, 「釋氏」).

19) 『高麗史』 120, 「列傳33」, <金子粹>.

20) 『高麗史』 93, 「列傳6」, <崔承老>.

러나 조선 시대 최고의 불교비판서인 1398년 정도전이 찬술한 『불씨잡변(佛氏雜辨)』에는 화이관에 의한 비판이 독립된 항목을 차지하지 못한 채 극히 소략하게 살피질 뿐이다. 그것도 진덕수(1178-1235)의 글과 한유의 「논불골표」를 인용하는 것 속에 일부가 나타나는 정도이다.<sup>21)</sup> 이 중 앞서 언급된 바 없는 진덕수의 인용문을 제시해보면 다음과 같다.

비록 (성불함을) 求하여 얻는다고 하더라도 戎夷의 荒幻한 敎로는 華夏를 다스리는 것이 不可합니다.<sup>22)</sup>

『불씨잡변』에 화이관에 의한 비판이 소략한 것은, 이 책이 정치·사회적인 관점과 성리학의 진리론 관점에서 불교의 이론을 비판하는데 무게중심을 둔 저술이기 때문으로 추측된다(안재호, 2009: 317-326; 이기용, 2012: 31-34).<sup>23)</sup> 그러나 정도전보다 조금 늦은 함허(涵虛)(1376-1433)의 『현정론(顯正論)』과 작자 미상의(유정엽, 2007: 221). 『유석질의론(儒釋質疑論)』에서는 이 문제가 하나의 항목으로 다루어지고 있어 주목된다. 이는 조선 초 화이관에 의한 불교비판이 상당히 유력한 불교비판론 중의 하나였다는 점을 나타내기 때문이다. 이의 해당 부분을 제시해보면 다음과 같다.

- 
- 21) “刑部侍郎韓愈 上表諫曰 ‘佛者夷狄之一法耳.’”(『佛氏雜辨』, 「18. 事佛甚謹季代尤促」).
- 22) “眞西山曰, … ‘縱求而得之, 戎夷荒幻之, 敎不可以治華夏, 山林枯槁之行, 不可以治國家, 況不可求也.’”(『佛氏雜辨』, 「16. 事佛得禍」).
- 23) “若佛氏, 則其言高妙, 出入性命道德之中, 其惑人之甚, 又非揚墨之比也. 朱氏曰, ‘佛氏之言, 彌近理, 而大亂眞’者, 此之謂也. 以予惛庸不知力之不足, 而以闢異端爲己任者, 非欲上繼六聖, 一賢之心也. 懼世之人, 惑於其說, 而淪胥以陷, 人之道至於滅矣. 嗚呼! 亂臣賊子, 人人得而誅之, 不必士師, 邪說橫流, 壞人心術, 人人得而闢之, 不必聖賢. 此予之所以望於諸公, 而因以自勉焉者也.”(『佛氏雜辨』, 「19. 闢異端辨」).

물어 말했다. 천하가 가히 따라야 하는 것은 五帝와 三王의 道뿐이다. 그러므로 孔聖은 (이를) 祖述하였고, 羣賢은 相傳하여 諸 方策에 수록하니 列國이 皆遵하였다. 이 道는 중국에서 구할 수 있지만 夷狄에서는 구할 수 없다. 佛은 西夷의 人이다. 어찌 그 道(불교)가 중국에서 유행할 수 있겠는가? 漢 明帝가 그 法을 서역에서 구하였으니, 昧한 것이지 明한 것이 아니다.<sup>24)</sup>

물어 말했다. 유교에서 불교를 헐뜯는 자는, 반드시 ‘불교는 西夷의 敎이므로 중국에서 시행되는 것은 불가하다’라고 말한다. 또 중국 聖人の 敎는 圖書에 앞서는 것이 없는데, 佛者의 논변은 이에 미치지 못한다. 그 하열하다는 (주장이) 어찌 그럴듯하지 않은가?<sup>25)</sup>

인용문을 보면, 강력한 중화주의와 이에 따른 불교의 지역적인 문제 및 교리적인 하열함을 지적하고 있는 것을 알 수 있다. 즉, 여기에는 ‘지역의 문제’와 ‘교리의 문제’가 존재하는 것이다. 이 중 『유석질의론』에서 제기되는 교리 문제는 도서에 비해 불교의 논변이 하열하다는 주장이다. 도서란 복희(伏羲)의 『하도(河圖)』와 우왕(禹王)의 『낙서(洛書)』를 의미하는 것으로(문재근, 1991: 123-127), 이는 『주역』에 입각한 철학성으로서의 우월론이다. 정도전이 『불씨잡변』에서 주안점을 두는 부분 역시 철학적인 우월론이라는 점에서, 당시 불교비판은 모화주의에 따른 피상적인 측면과 철학적인 측면의 두 가지가 있었다는 것을 알 수 있다.

24) “曰天下之可遵者, 五帝三王之道而已. 故孔聖祖述, 而羣賢相傳, 載諸方策而列國皆遵. 此道可求之於中國, 不可求之於夷狄也. 佛西夷之人也. 豈以其道流行於中國也. 漢明帝, 求其法於西域味也非明也.”(『顯正論』 全1卷, 『韓佛全』 7: 223中).

25) “曰儒之訾佛者, 必曰佛者, 西夷之敎也, 不可施於中國. 且中國聖人之敎, 莫先於圖書, 而佛者不及論. 以是而劣之, 豈非然乎.”(『儒釋質疑論』 上, 『韓佛全』 7: 256下).

고려말의 반원 정책 속에, 대륙에서 원을 물리치고 새롭게 등장한 명나라는 고려의 성리학자들로 하여금 한족 국가인 명에 경도되도록 한다. 특히 성리학적 관점에 따른 이민족에 대한 강력한 비판의식과 강국인 원을 만리장성 밖으로 물리친 명의 존재는 사대의식을 환기하기에 충분했다. 여기에 성리학을 지배이데올로기로 하는 조선의 건국은 성리학의 위대성을 절감케 하기에 충분했을 것이다. 바로 이와 같은 구조 속에 존재하는 것이 화이관에 입각한 불교비판이다. 만일 조선 초기 성리학자들의 명에 대한 경도가 없었다면, 우리 역시 동이라는 점에서 이와 같은 불교비판은 성립할 수 없었을 것이기 때문이다.

## 2. 백곡의 시대 상황과 이방역 비판의 재점화

백곡은 「간폐석교소」에서 이방역을 가장 먼저 언급하고 있다. 그러나 백곡의 시대는 성리학이 국시가 되는 조선 초의 상황과는 다르다. 그럼에도 이방역의 문제가 가장 먼저 언급되는 것은 백곡이 처한 당시의 시대 상황 즉 요청적인 측면과 무관하지 않다고 판단된다.

현종의 시대는 양란을 겪은 이후의 회복기인 동시에, 왕실로는 인조와 소현세자의 갈등으로 차남인 효종이 즉위해서 북벌을 주장한 직후이다. 당시 북벌은 시대적인 환경상 불가능했으나, 조선으로서 이를 자인하는 것은 쉽지 않았다. 이로 인해 외부적인 측면은 내부적인 문제로 옮겨볼게 되는데, 이것이 바로 예학(禮學)의 대두에 따른 1·2차 예송논쟁(禮訟論爭)이다. 이는 주희가 외부적인 금나라를 어찌할 수 없자, 역사적인 축한 정통론을 제기한 것과 유사한 해법 구조라고 하겠다. 양난 이후 예학의 유행은 조선 백성

의 정신을 단속해, 전후의 불균형한 조선이 붕괴되지 않도록 하는 정신적인 방어기제의 역할도 수행했다.

예학이란, 성리학이 발전하면서 『주자가례』를<sup>26)</sup> 바탕으로 실천적인 현실로까지 확대되는 것을 의미한다. 예학 시대에 차남인 효종의 사망과 효종비 사망을 왕통을 계승했다는 관점에서 장자로 볼 것이냐? 또는 가계에 의거해 차남으로 볼 것이냐?를 가지고 서인과 남인이 충돌하게 된다. 이것이 자의대비의 상복 복제와 관련된 1차 기해예송(己亥禮訟)(1659)과 2차 갑인예송(甲寅禮訟)(1674)이다(최근덕, 2001: 92-111). 현종의 재위가 1659~1674년이라는 점을 감안한다면, 현종의 재위 기간에 1·2차 예송이 모두 포함된다. 예송은 예학을 통한 당쟁이기도 했지만, 이는 성리학이 예학을 통해서 보다 엄밀하게 현실 생활에 적용된다는 것을 의미한다. 성리학적 이념이 실생활까지 엄격하게 적용된다는 것은 사대부 밖에서 까지도 불교의 위치가 사라진다는 것을 의미한다. 이런 점에서 효종의 사망으로 촉발되는 기해예송과, 현종 원년부터 불교에 대한 비판이 첨예화되는 사건은 동일한 연장선 상에서 이해되는 것이 바람직하다.<sup>27)</sup> 즉, 효종의 사망으로 북벌 논의가 일단락되면서 무게중심이 예송으로 옮겨지고, 이 과정에서 불교 폐지에 대한 논의 역시 표면화하게 되는 것이다. 예학에 있어서 불교는 양립하기 어

---

26) 『朱子家禮』에는 이것이 朱熹의 찬술인지에 대한 시비 문제가 있어 주의할 필요가 있다. 그럼에도 조선의 성리학자들은 이를 맹목적인 주희의 찬술로 보는 관점을 취했다(황원구, 1981: 116-117).

27) 기존의 「諫廢釋教疏」에 관한 연구에서는 현종 초에 척불(斥佛)이 심화하는 이유와 관련해서, ‘성리학의 확립으로 왕실과 불교의 연결고리를 끊기 위함이라는 주장(김기영, 2000: 107; 김용태, 2009: 18-19)’과 ‘양난 이후 승려의 효용성 약화 및 소강상태에 직면한 전후 복구의 필연성(김용조, 1979: 107)’ 그리고 ‘송시열계의 대두와 왕권의 약화(김용조, 1979: 107; 오경후, 2009: 132; 김용태, 2009: 19)’ 등의 논의가 있다.

려운 대상이었던 것이다. 여기에 전후의 더딘 회복은 불교의 폐지를 통한 인적 물적 자원의 환원요청을 수반하게 된다. 이러한 두 가지 요소가 현종 초에 불교 폐지에 대한 논의가 표면화되고, 현종 2(1661)년에 인수원과 자수원의 양니원(兩尼院)이 폐사 상황을 초래하고 있는 것이다.

그렇다면 왜 화이관에 입각한 불교비판이 백곡 당시에 힘을 얻고 있는 것일까? 그것은 임란을 극복하는 과정에서 발생하는 명나라에 대한 재조지은(再造之恩)과 삼전도 치욕을 통해, 명을 높이고 청과는 양립할 수 없다는 인식이 확립되기 때문이다. 이는 조선이 명을 계승한다는 소중화의식으로 발전한 뒤, 송시열의 유훈에 의해 1704년 화양서원에 명나라 신종(神宗)을 모시는 만동묘(萬東廟)가 만들어지는 것으로 일단락된다. 조선의 소중화 의식확립이란, 조선이 더 이상 동이가 아니라 화이관의 주체가 된다는 것을 의미한다. 그리고 이는 불교를 화이관의 관점에서 비판하는 것이 재점화되는 것으로 연결된다. 이와 같은 시대 상황으로 인해, 백곡 당시 화이관에 의한 불교비판은 다시금 힘을 얻으며 유행하게 된다.

### Ⅲ. 불교적인 대응 논리와 백곡의 변증 구조

#### 1. 백곡 이전의 대응 논리에 대한 검토

화이관에 의한 불교비판의 대응은 『모자이혹론』에서부터 살펴진다. 모옹의 논변은 특히 중요한데, 화이관에 의한 불교비판의 대응 논리의 대체가 여기에서 확립되어 이후에도 답습 유전되는 모습

을 보이기 때문이다. 이의 해당 내용을 적시해 보면 다음과 같다.

禹는 西羌에서 출현했어도 聖哲하지만, 瞽叟는 舜을 낳았음에도 어리석고 완고(頑嚚)했다. 由余는 狄國에서 태어났지만 秦(목공)이 패자가 되도록 하였고, (주나라 무왕의 동생인) 管·蔡는 河洛(지역)에 있었지만 (성왕을 보필하는 주공을 의심해) 유언비어를 퍼트렸다.

傳해지는 말에, ‘北辰의 星(북극성)은 하늘의 중앙에 있지만, 인간 세상의 북쪽에 있다.’라고 하였다. 이로써 미루어 보건대, 漢地는 필시 하늘의 중앙에 (상응하는 것은) 아니다.

佛經의 所說에는 ‘上下와 周極의 살아 있는 모든 것들은 모두 佛이 보듬어 준다.’ 하였다. 그러므로 나는 그것을 다시 존경하고 배우는 것이지, 응당 堯·舜·周·孔의 道를 버리려는 것이 아니다. 金과 玉은 서로를 傷하지 않으며, 隨侯珠와 和氏璧(隨珠和璧)은 서로를 방해하는 일이 없다.<sup>28)</sup>

인용문을 보면, 오제 중 한 명인 우임금의 출신지를 들어서 지역의 논리가 부질없음을 지적한다. 다음의 고수는 같은 오제 중 한 명인 순임금의 아버지인데, 후처와 후처의 아들 상(象)을 총애하여 효자인 순임금을 죽이려고까지 하는 인물이다.<sup>29)</sup> 그러므로 이 구절은 혈통의 필연성도 의미가 없다는 뜻으로 판단된다. 후대의 반론들에 순이 언급되는 것은 동이족 출신이라는 것으로 우와 마찬가지로 지역적인 측면에서이다. 이런 점에서 본다면, 혈통의 타당성을 비판하는 이런 구조는 무척 흥미롭다.

모용은 순과 우리는 군주 다음으로는 신하로서 예를 들고 있다.

28) “禹出西羌而聖哲. 瞽叟生舜而頑嚚. 由余產狄國而霸秦. 管蔡自河洛而流言. 傳曰. 北辰之星. 在天之中. 在人之北. 以此觀之. 漢地未必爲天中也. 佛經所說. 上下周極含血之類物皆屬佛焉. 是以吾復尊而學之. 何爲當捨堯舜周孔之道. 金玉不相傷. 隨碧不相妨.”(『弘明集』 1, 「牟子理惑論」, 『大正藏』 51: 3下).

29) “32. 舜父瞽叟盲, 而舜母死, 瞽叟更娶妻而生象, 象傲. 瞽叟愛後妻子, 常欲殺舜, 舜避逃.”(『史記』 1, 「五帝本紀第一」).

이때 대비되는 인물이 북적 출신으로 진목공이 춘추오패(春秋五霸) 중 한 명이 되도록 돕는 유여와 관중 사람임에도 주공과 대립하다 주살되는 관숙과 채숙이다. 이 또한 지역이 문제가 아니라, 사람이 핵심이라는 의미라고 하겠다.

다음으로 북극성의 치우친 것을 통해서 중국이 세계의 중앙이 아님을 주장하는 것은 크게 주목된다. 이는 화이관에 대한 근본적인 비판인 동시에 화이관으로부터 벗어나 있는 관점이기 때문이다. 동한 말기는 혼란기이므로 중화의 자존감이 높지 않았기 때문에 이와 같은 인식이 표면화될 수 있는 것이 아닌가 판단된다.

인도가 세계의 중심이라는 주장은 같은 『홍명집』 안의, 남조 송나라의 도사인 고희(顧歡)(425-488)이 474-477년 사이에 찬술한 「이하론(夷夏論)」에 대한 반박문건인 「중서여고도사(重書與顧道士)」에서도 확인된다.<sup>30)</sup> 이의 해당 기록을 제시해보면 다음과 같다.

天竺은 娑婆의 正域에 위치하며, 淳善의 嘉會 處임을 안다. 그러므로 능히 至聖에 感通하고 영토는 三千(대전세계)의 중앙이다.<sup>31)</sup>

인용문 속에는 모용과는 달리 인도 중심에 대한 천명이 나타나

30) 顧歡의 「夷夏論」에 대한 반박문건은 『弘明集』 권6과 7에 여러 편이 수록되어 있다. 그러나 「夷夏論」은 유교가 아닌 도교의 우위에 대한 논변으로, 제목과 달리 화이관에 입각한 부분은 적고 문화와 풍속적인 요소가 주류를 이룬다. 실제로 “무릇 夷殊의 俗情好는 같지 않다(但華夷殊俗情好不同. -『難顧道士夷夏論』, 43中)”나 “나라를 살펴보면, 夷는 虐하지만 夏는 溫하다(以國而觀則夷虐夏溫. -『難顧道士夷夏論』, 44上)”와 같은 정도 이외에는 존재하지 않는다. 『弘明集』 6, 「謝鎮之書與顧道士」·「重書與顧道士」, 『大正藏』 51, 41中-42下; 『弘明集』 7, 「難顧道士夷夏論」·「疑夷夏論諮顧道士」·「駁顧道士夷夏論」·「戎華論折顧道士夷夏論」, 『大正藏』 51: 43上-48上.

31) “(故)知天竺者, 居娑婆之正域, 處淳善之嘉會, 故能感通於至聖, 土中於三千.”(『弘明集』 6, 「重書與顧道士」, 『大正藏』 51: 42中).

보인다. 그러나 인도가 세계의 중앙이 되는 것에 대한 구체적인 측면은 존재하지 않는다. 인도가 세계의 중심이라는 주장은 불교의 종교적 관점에 따른 것으로 이 역시 타당한 것은 아니다. 그러나 고환이 활동할 남조에서는 이를 주장할 정도로 화이관의 경직성이 적고, 불교적인 영향이 확대되고 있었음을 알 수 있다. 즉, 모용 때와는 다른 불교의 보다 적극적인 대응과 주장이 인지되는 것이다.

끝으로 모용은 자신이 불교에 매료된 것이 불교의 모든 것을 끌어안는 평등, 보편성 때문이라고 설명한다. 그리고 불교가 유교와 상충되지 않는 상호적이며, 보충적인 관계임을 분명히 한다. 이러한 비유가 바로 김옥(金玉)과 수주(隨珠)와 화벽(和璧)은 상충되지 않는다는 언급이다.

모용이 제시한 화이관에 의한 비판의 반론은 논리 구조 면에서는 일관되지 않아 다소 산만하지만, 중요한 논점은 여기에서 모두 제시되고 있다고 해도 과언이 아니다. 그러므로 이후에 확인되는 화이관의 불교비판에 대한 반론은 모용이 제기한 논거들로부터 크게 벗어나지 않는 모습을 보이게 된다.

화이관에 의한 불교비판 반론은 당연히 승우의 「홍명집후서」에서도 확인된다. 『홍명집』에 『모자이혹론』이 맨 처음으로 수록되어 있으니, 승우가 모용의 관점에 영향은 받는 것은 어떤 의미에서는 필연적이다. 실제로 승우의 반론 구조는 모용의 것과는 다르지만 논점은 상당 부분 일치되는 것이 확인되는데, 이의 해당 기록을 적시해 보면 다음과 같다.

항상 諸 夏의 영토였는데, 세상의 가르침은 9번이나 변화했다. … 중략  
… 禹는 西羌 출신이고 舜은 東夷 출생이다. (그러나) 누가 地賤이라고  
그 鬻을 버리자고 하겠는가! 孔丘는 동이에 거처하기를 바랐고, 老聃은

西戎으로 갔다. 道가 있는 곳이 어떻게 지역으로 선택되었는가? 대저俗에서 髒을 베풀어 교화할 뿐이니, 華夷에 얽매이지 않는다.<sup>32)</sup>

승우의 반론 중 세상이 9번 변화했다는 것은, 중국에서 역대로 성인의 교화가 9번 바뀌었다는 것을 말한다. 이는 하나라와 은나라의 마지막 폭군인 걸·주를 정벌하고, 은나라와 주나라의 개조인 탕·문무가 등장하는 등의 사실을 의미하는 것으로, 중국 안에서의 문제를 지적한 것이다. 불교가 있기 전에도 바뀌었다는 것은 문제에 따른 보다 변화가 존재했다는 의미이다. 그러므로 이는 불교에 의한 중국의 변화 타당성을 변증하는 측면이라고 하겠다.

또 승우는 오제 중 이방인인 우임금과 순임금의 예를 들어서, 그 도의 성스러움이 귀한 것이지 지역이 문제될 것은 없다고 주장한다. 본래 연대순으로는 ‘순→우’의 순서인데, 여기에는 『모자이혹론』에서처럼 ‘우→순’으로 되어 있어 구 영향 관계를 추정해 볼 수 있어 흥미롭다.

다음으로는 공자와 노자의 예를 들어, 공자도 구이에 살고 싶어 했다는 『논어』 「자한(子罕)」을 언급하고<sup>33)</sup>, 노자가 관령(關令) 윤희(尹喜)에게 도덕지의 오천여언(道德之意 五千餘言)을 남기고 떠났다는 『사기』 「노자한비열전(老子韓非列傳)」의 내용을 기술하고 있다.<sup>34)</sup> 이를 통해서 지역의 문제가 아니라, 교화가 중요한 것으로

32) “三王禮刑七國摧勢. 地常諸夏. 而世教九變. 今反以至道之源. 鏡以大智之訓. 感而遂通. 何往不被. 夫禹出西羌舜生東夷. 孰云地賤而棄其聖. 丘欲居夷聯適西戎. 道之所在寧選於地. 夫以俗聖設教猶不繫於華夷.”(『弘明集』 14, 「弘明集後序」, 『大正藏』 51: 3下).

33) “子欲居九夷.”(『論語』, 「子罕第九」).

34) “2141. 居<周>久之, 見<周>之衰, 迺遂去. 至關, 關令<尹喜>曰: ‘子將隱矣, 彊爲我著書.’ 於是<老子>迺著書上下篇, 言道德之意五千餘言而去, 莫知其所終.”(『史記』 63, 「老子韓非列傳第三」).

이와 같은 관점에서는 화이는 문제가 아니라고 반박한다. 그런데 공자와 노자를 지칭함에 있어서, 승우는 공구와 노담이라는 이름을 사용하고 있다. 중국문화에서 이름을 부르는 것은 편하의 의미를 내포한다는 점에서, 승려인 승우가 불교적인 관점에서 유교와 도가 및 도교를 낮추어 보고 있음을 알게 된다. 이는 모용의 유불조화 및 상보적인 인식과는 차이를 보이는 모습이다. 그리고 승우는 인용문의 마지막에서 “不繫於華夷”라고 하여 화이관의 문제를 정면으로 돌파하는 모습을 보이고 있어 주목된다.

또, 승우의 반론 중에는 모용과 유사한 내용의 중화가 세상의 중심이 아니라는 부분도 있다. 이의 해당 내용을 제시해보면 다음과 같다.

『예기』 「王制」에 (수록되어) 있는 “四海의 內 方三千里”라는 (구절을) 살펴보면,<sup>35)</sup> 中夏의 所據 또한 그리 넓지는 않은 것이다. … 종략 … 또 대저 대지에는 疆域이 없고, 寰域은 (각기) 통치됨이 다르다. 北辰(북극성)은 西北에 있으므로 天竺 중앙에 위치함을 알 수 있다. 이제 좁아터진 땅을 중화라 칭하며, 正法을 가로막고 있구나.<sup>36)</sup>

이 기록을 보면, 중국이 세계의 중심이 아니라는 주장을 넘어서 인도야말로 세계의 중심이라는 주장을 하고 있다. 이는 공구, 노담의 이름 표현과 연관해서, 승우가 지극히 불교 중심적인 관점을 피력하고 있다는 것을 알게 한다.

35) “56. 凡四海之內，斷長補短方三千里，爲田八十萬億一萬億畝。”(『禮記』，「王制第五」).

36) “案禮王制云。四海之內方三千里。中夏所據亦已不曠。伊洛本夏而鞠爲戎墟。吳楚本夷而翻成華邑。道有運流而地無恒化矣。且夫厚載無疆寰域異統北辰西北。故知天竺居中今以區區中土稱華以距正法。”(『弘明集』 14, 「弘明集後序」, 『大正藏』 51: 95下).

승우의 인도 중심설은 북극성을 등장시키는 강한 주장 천명이라는 점을 통해, 앞의 모용의 설과 「중서여고도사」에 등장하는 부분을 섞어놓은 것 정도로 이해할 수 있다. 즉, 고환과 승우의 시대에는 화이관 비판에 대한 주체적인 방어 논리가 어느 정도 완성된 상태임을 인지해 볼 수 있는 것이다. 물론 여기에는 승우가 승려라는 특수신분이며, 중국 역사에서 가장 불교적인 왕조인 양나라를 살았던 인물이라는 점 역시 한몫하였을 것이다.

승우에 비해 범림은 조금 다른 관점을 제시하고 있다. 범림의 논점은 지역이나 생김새는 말단에 불과한 것으로 본질은 도가 있느냐라는 것이다. 이의 해당 부분을 제시해보면 다음과 같다.

답하여 말하겠다. 『史記』의 역대 帝王 목록과 陶隱居(도홍경)의 年紀(『帝代年譜』) 등을 살펴보니, ‘庖犧氏는 蛇身에 人首며, 大庭氏는 人身에 牛頭였다. 또 女媧氏 역시 蛇身에 人頭며, 秦仲衍은 鳥身에 人面이었다. 夏禹는 東夷 출신이며, 文王은 西羌에서 출생했다. 簡狄은 燕卵을 삼키고 契(湯의 조상)을 낳았고, 伯禹는 母의 胸背를 가르고 태어났다. 伊尹은 속이 빈 뽕나무에 의탁해서 (나왔고), 元氏인 魏主 역시 夷狄 출신’으로 되어 있다.

그러나 모두 하늘의 밝은 命에 응하여 때를 타고 벽력같이 나타나거나 혹은 南面하여 孤를 稱했다. (또) 혹은 萬國에 君臨하였다. 비록 生處는 僻陋하고 形貌는 鄙儂하지만, 각기 天威를 어거하고 聖德을 갖추어 품었다. 老子 또한 牧母에 의탁하여 태어났다. 下凡으로 庸賤에서 나왔다고 해서 어떻게 聖을 얻음이 없겠는가? 공자가 말하기를, “君子가 그곳에 거처하면 어찌 누추함이 있겠는가!”<sup>37)</sup> 하였으니, 그 말이 믿을 만하다. 첨언해서 말하면, ‘도가 있은즉 존귀한 것이니, 어찌 고하를 가리겠는가!’ 그러므로 聖의 응함에는 방소가 없고, 기를 따라서 나타난다는 것을

37) “14. 子欲居九夷. 或曰, ‘陋如之何?’ 子曰, ‘君子居之, 何陋之有?’”(『論語』, 「子罕第九」).

알아야 한다.<sup>38)</sup>

법림은 사서(史書)를 통해서, 고대 성인의 생김새의 특이점과 지역의 문제 그리고 탄생의 특이점과 출신의 미천함을 다양하게 제시하고 있다. 그리고 외부적인 조건이나 형용이 문제가 아니라, 내용적인 쁘이 중요하다는 점을 강조하고 있다. 즉, 형식이 아니라 본질의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 본래 성인과 관련해서 신이함이 등장하는 것은 그 비범함을 강조하기 위함이거나, 원래는 유력한 부족의 우두머리였던 상황이 후일 바뀌면서 변형되기 때문이다. 그런데 법림은 이와 같은 전승을 근거로 외부적인 조건의 차이가 본질이 될 수 없다는 점을 논변하고 있는 것이다.

법림이 제시한 형식보다 내용이 중요하다는 관점은 모용이나 승우에 비해서 보다 뚜렷하다. 때문에 법림 이후에는 이와 같은 측면 역시 화이관에 따른 불교비관에 대한 반론의 한 특징으로 수용되는 모습을 보이게 된다.

이는 조선 초기에 이방역의 문제에 봉착했던 함허(1376-1433)의 『현정론』과 작자 미상의 『유석질의론』의 반론을 통해서 인지해 볼 수 있다. 이의 해당 부분을 제시해보면 다음과 같다.

말하기를, ‘도가 있는 곳이 사람이 귀의할 바이다.’라고 하는 것이다. 五帝 · 三王이 이미 도를 가지는 바였으므로 사람들의 귀의할 바가 되어 華夏

38) “對曰. 案史記歷帝王儉目錄及陶隱居年紀等云. 庖犧氏蛇身人首. 大庭氏人身牛頭. 女媧氏亦蛇身人頭. 秦仲衍鳥身人面. 夏禹出於東夷. 文王生於西羌. 簡狄吞燕卵而生契. 伯禹剖母胸背而生. 伊尹託自空桑. 元氏魏主亦生夷狄. 然並應天明命出震乘時或南面稱孤. 或君臨萬國. 雖可生處僻陋形貌鄙麤. 而各御天威俱懷聖德. 老子亦託牧母生. 自下凡何得以所出庸賤而無聖者乎. 子曰. 君子居之. 何陋之有. 信哉斯言也. 僉曰有道則尊. 豈簡高下. 故知聖應無方隨機而見.”(『破邪論』 1, 『大正藏』52: 48中).

의 왕이 된 것이다. … 중략 … 華夏가 天竺을 가리켜 西라고 하지만, 오히려 天竺에서는 華夏를 가리켜 東이라고 한다. 만약 天下의 大中을 취한다면, 마땅히 正午에 그림자가 없는 곳이 중앙일 것이니 天竺이 그곳이다. 佛이 저곳에서 示生한 바가 어찌 그곳이 天下의 大中이 아니겠는가! 소위 東西라는 것은 대개 匹자의 時俗에서 相稱하는 것일 뿐이지, 그 中을 占하여 그 東西를 정한 것은 아니다. 진실로 佛을 夷라 하여 그 도를 따르지 않겠다면, 舜은 東夷에서 나왔고 文王은 西夷 출신이다. (이럴진대) 그 사람을 夷라 하여 그 도를 따르지 않겠는가! 태어난 것은 자취고, 행하는 것이 도이다. 다만 그 도가 따를만한가, 따르지 않을 만한가를 불지언정, 그 태어난 바의 자취에 구애될 것은 아니다. … 중략 … 『春秋』에서는 徐가 菑를 정벌하자 夷狄으로 여겼고, 狄인이 齊인과 더불어 邢에서 망약하자 中國으로 여겼다. 대저 徐가 中國이면서도 夷狄의 이름을 받은 것은 그 不義 때문이며, 狄인이 中國의 稱을 받은 것은 그 有義 때문이다.<sup>39)</sup>

國土의 강역을 나누는 것은 비유하면 그릇과 같다. 그릇의 대소가 비록 같지 않으나, 中은 어느 그릇엔들 없겠는가? 저 또한 一天下요, 이 또한 一天下다. 諸 夏가 저곳을 夷로 여긴다면, 또한 천축도 이곳을 夷로 여길지 어찌 알겠는가! 하물며 저 천축은 南瞻部洲의 中으로 夷가 아니다.<sup>40)</sup>

이상의 인용문을 보면 사람이 중요한 것이지, 지역이 중요한

39) “曰道之所存，是人之所歸也。五帝三王既道之所存故，爲人之所歸，而王於華夏也。… 華夏之指天竺爲西，猶天竺之指華夏爲東也。若取天下之大中，則當午無影爲中，天竺乃亦。佛之所以示生於彼者，豈非以其天下之大中也。所謂東西者，蓋彼此時俗之相稱亦，非占其中而定其東西也。苟以佛爲夷而不遵其道則舜生於東夷，文王生於西夷。可夷其人而不遵其道乎。所出迹也，所行道也。但觀其道之可遵不可遵也，不可拘其所出之迹也。… 春秋以徐伐莒而夷狄之，狄人與齊人，盟于邢而中國之。夫徐以中國而受夷狄之名，以其不義也，狄人受中國之稱以其有義也。”(『顯正論』 全1卷, 『韓佛全』 7: 223下).

40) “國土之分疆，比猶器也。器之大小，雖或不同，而中則何器而無之。彼亦一天下，此亦一天下。諸夏以彼爲夷，則亦安知天竺之不以此爲夷也。況彼天竺者，乃南瞻部洲之中而非夷也。”(『儒釋質疑論』 上, 『韓佛全』 7: 256下).

것이 아님을 분명히 하고 있다. 또 지역이란 상대적인 것이며, 중국보다도 오히려 인도가 중앙이라는 주장도 확인된다. 이는 조선 초까지만 하더라도 불교적인 인식 속에는 인도가 중앙이라는 의식이 존재하고 있었음을 알게 해준다. 다만 다른 것은 모용과 승우가 북극성의 위치를 가지고 주장 논거로 삼은 것에 반면, 함허는 해그림자를 통해서 주장을 제기하고 있다는 점이다. 이는 인도가 중앙이라는 주장과 관련해서 동아시아 불교 안에 여러 논거가 존재했음을 인지하게 해준다.

또, 『현정론』에는 주나라의 개창자인 문왕이 서용이었음을 제시하고 있는데, 이는 문왕이 은나라의 西伯이었던 점을 근거로 한 것이다.<sup>41)</sup> 주나라는 공자가 가장 이상적으로 여기던 왕조이며,<sup>42)</sup> 문왕은 역시 공자가 이상으로 여겼던 성인 중 한 명이다

이상과 같은 『현정론』과 『유석질의론』의 관점은, 모용과 승우 그리고 법림의 반론 구조와 큰 차이가 없다. 그리고 이는 백곡의 「간폐석교소」에게까지 계승된다.

## 2. 백곡의 이방역에 대한 대응구조와 논리

백곡은 중국과 지역이 다르다고 불교를 배척할 수 없는 이유를 다양하게 열거하고 있다. 가장 먼저 언급한 것은 공자와 맹자에 관한 부분이다.<sup>43)</sup> 이는 유교에서 가장 중요한 상징 인물이 이들이기 때문이다. 공자는 노나라 정공 14년(B.C. 496)의 대사구(大司寇)

41) 『史記』 4, 「周本紀第四」.

42) “14. 子曰, ‘周監於二代, 郁郁乎文哉! 吾從周.’”(『論語』, 「八佾第三」); “5. 子曰, ‘甚矣吾衰也! 久矣吾不復夢見周公!’”(『述而第七』).

43) “則孔聖之轍, 止於魯而不必環於陳蔡. 孟賢之舌, 藏於鄒而不必禱於齊梁.”(『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』 8: 336中).

로 임명되었다가 계환자와의 갈등 속에서 55세에 노나라를 떠나 자신의 이상을 펼칠 수 있는 나라를 찾아 주유열국(주유천하)을 하게 된다. 이 기간은 제자 염유의 중재로 노나라로 돌아오게 되는 68세까지 무려 14년간이나 계속된다.<sup>44)</sup> 백곡은 이를 통해서 지역이 문제가 아니라, 내용의 문제가 중요하다고 주장하고 있다. 그리고 같은 의미로 맹자가 이상을 펼칠 나라를 구하기 위해, 여러 나라에 유세를 하는 것으로 한 번 더 강조하고 있다. 백곡은 공맹과 관련된 비유로 드러나지 못했던 상황에서의 조벽(화씨벽)과 수주를 들고 있다.<sup>45)</sup> 앞서 언급한 것처럼 조벽과 수주는 『모자이혹론』에서만 확인된다. 그러나 모용과는 완전히 다른 층위의 관점에서 조벽과 수주의 비유를 사용하고 있어 주목된다.

또, 중국이 아닌 다른 지역인으로 중국에 와서 성군이 되어 교화를 펼친 인물을 열거하고 있는데, 동이족 출신의 순임금과 서강 출신의 우임금이 그들이다.<sup>46)</sup> 순은 당요(唐堯)를 계승해서 우(虞)를 개창한 인물이며, 우는 하나라의 시조로 치수와 관계 수로의 정비로 군주가 되는 왕조의 개국자이다.<sup>47)</sup> 중국문화는 ‘성인=군주’라는 내성(內聖)·외왕(外王)의 성인군주론을 표방하며,<sup>48)</sup> 이로 인해 이들은 오제(堯·舜·禹·湯·文武)로 대표되는 최고의 성군들로 평가받게 된다. 그런데 이들이 동이와 서용으로 중국인이 아님을 제기해, 불교와 붓다가 서방의 천축 출신이라고 하더라도 문제가 없다고 항변하는 것이다. 법림과 함허는 문왕도 이방인

44) “1943. 冉有 … 孔子歸魯.”(『史記』 47, 「孔子世家第十七」).

45) “其猶趙壁. 不得連城於秦價. 隋珠不能照乘於魏誇.”(『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』 8: 336中).

46) “豈以舜生於東夷. 禹出於西羌. 爲不聖.”(같은 책).

47) 『史記』 2, 「夏本紀第二」.

48)李宗桂 著, 李宰碩 譯, 1993: 125-137.

으로 언급하고 있는데, 백곡은 문왕에 대해서는 열거하지 않고 있다. 이는 문왕이 『주역』과 관련된 인물인 동시에, 공자가 흠모한 주나라의 개조라는 점 등이 조선 후기 성리학적 가치 속에서 자칫 반감으로 작용할 수 있다는 판단 때문이 아닌가 한다.

또 지역적인 우월성이 존재한다면, 중국 태생의 걸·주는 타당 한지에 대한 반론도 제기한다.<sup>49)</sup> 걸·주는 하나라의 마지막 왕인 걸왕과 주나라의 마지막 왕인 주왕을 의미한다. 예로부터 주지육림과 포락지형(炮烙之刑)을 통해서 폭군의 대명사로 불렸던 인물들이다.<sup>50)</sup> 이 같은 이야기는 원래 은나라의 시조인 탕임금과 주나라의 시조인 문·무왕의 정벌을 합리화하기 위해, 이전 왕조의 마지막 임금의 폭정을 폄하한 것이지만, 후대에는 이런 인식이 굳어져 무비판적으로 수용된다. 『논어』 「자장(子張)」에는 비록 자공의 말이지는 하지만, 모든 악덕이 폐망의 군주에게 물린 것이라는 비평을 하고 있을 정도이다.<sup>51)</sup>

백곡은 순과 탕을 걸·주에 대비해, 지역에 따른 차이가 논점이 될 수 없고 사람에 대한 부분이 중요하다는 점을 강조한다. 이렇게 군주에 대한 부분을 들고, 다음에는 신하에 대한 예를 열거한다. 군주가 먼저 나오고 신하가 나오는 것은, 군신의 관계에 따른 측면과 군주만이 성인일 수 있다는 중국의 성인군주론 때문이다. 즉, 신하는 군주의 사례에 대한 보편성을 언급하는 정도의 보충일 뿐이지 본령은 아니라는 말이다.

백곡이 신하로 열거하는 인물은 서용 출신의 유여와 남만 출신

49) “而聖中國之桀紂乎.”(『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』8: 336中).

50) 『史記』 3, 「殷本紀第三」; 『史記』 4, 「周本紀第四」.

51) “20. 子貢曰, ‘紂之不善, 不如是之甚也. 是以君子惡居下流, 天下之惡皆歸焉.’” (『論語』, 「子張第十九」).

의 계찰이며, 이에 대비되는 사람은 도척과 장교라는 도둑집단의 우두머리이다.<sup>52)</sup> 유여는 춘추오패 중 한 명이었던 진목공(秦穆公)의 참모로 오고대부 백리해(五穀大夫 百里奚)와<sup>53)</sup> 함께 활동했던 사람으로 『모자이혹론』에서도 살피지는 인물이다. 화벽과 수주의 언급과 더불어 유여의 등장은 백곡이 『모자이혹론』의 영향을 받았음을 짐작하게 해준다. 다음으로 계찰은 춘추시대 오나라 왕인 수몽(壽夢)(B.C. 585-561 재위)의 4째 아들로 부왕이 왕위를 계승해 주려 했으나 사양하고, 부왕의 사망 뒤에 즉위하는 세 형을 보필하여 오나라를 반석과 같은 입지로 올려놓게 된다.<sup>54)</sup> 이를 바탕으로 오나라는 이후 춘추오패 중 한 명이 되는 합려(闔閭)가 등장하게 된다.

다음으로 이들에 대비되는 도척과 장교는, 사마천의 『사기』 권 124 「유협열전(游俠列傳)」이나 『장자』 「잡편(雜篇)」의 <29. 도척> 등에 등장하는 전국시대 무리를 지어서 활동하던 유명한 도둑의 우두머리이다. 백곡은 유여와 계찰을 도척과 장교와 대비해, 지역의 문제가 아닌 인물의 문제라는 점을 앞에 이어서 한 번 더 강조하고 있다.

여기까지로 백곡은 자신의 반론 중 첫째로 ‘사례와 관련된 측면’을 일단락짓고 있다. 그리고는 이에 대한 소결의 경증(經證)으로

52) “豈以由余生於戎. 季札出於蠻. 爲不賢. 而賢中國之跼蹐乎?”(『大覺登階集』 2, 「諫廢釋教疏」, 『韓佛全』8: 336中).

53) “186. 繆公聞百里奚賢, 欲重贖之, 恐楚人不與, 乃使人謂楚曰: ‘吾媵臣百里奚在焉, 請以五羖羊皮贖之’. 楚人遂許與之. 當是時, 百里奚年已七十餘. … 號曰五羖大夫.”(『史記』 5, 「秦本紀第五」).

54) “1449-1461 壽夢有子四人, 長曰諸樊, 次曰餘祭, 次曰餘昧, 次曰季札. 季札賢, 而壽夢欲立之, 季札讓不可, 於是乃立長子諸樊, 攝行事當國. … 王餘昧卒, 欲授弟季札. 季札讓, 逃去. … 季子今逃位, 則王餘昧後立.”(『史記』 31, 「吳太伯世家第一」).

『논어』 「자한」에서 공자가 ‘구이(九夷)에 가서 살고 싶다.’라고 했다는 것을 제시하고 있다.<sup>55)</sup> 이는 공자가 중국에서 뜻이 펼쳐지지 않자, 오히려 구이가 낫겠다는 자탄의 표현을 한 것이다.<sup>56)</sup> 그러므로 뒤 구절인 “혹자가 물었다. ‘누추할 텐데 어떻게 하려는가?’ 공자가 답했다. ‘군자가 그곳에 거처한다면, 무슨 누추함이 있겠는가!’”라는<sup>57)</sup> 부분까지 언급되는 것이 더 타당하지 않은가 한다. 앞서 언급한 것처럼, 이 구절은 법림도 사용하고 있고, 유학을 배운 백곡으로서는 『논어』의 이 구절을 모르고 있을 리는 만무하다. 그럼에도 뒤 구절을 생략한 것은 납득하기 어렵다.

백곡은 공자의 구이에 대한 동경 구절로, 이를 장소가 문제일 수 없다는 논거로 제시하고 있는 것이다. 이런 다음 마지막 끝으로 백곡은 “중국이든 변경지역이든 어디에서 태어나든지 간에 성인은 다르지 않다.”라는 말로 첫째 반론 부분을 마무리하고 있다.<sup>58)</sup>

다음으로 백곡은 후대 유학자들의 말을 빌려 유교와 불교가 다르지 않다는 유·불조화 또는 유·불일치 관점을 제기한다. 백곡이 예로 드는 것은 송의 학자인 유원성의 “공자와 붓다의 말은 서로 처음과 끝이 된다.”는 것과 금나라 학자인 이병산의 “세 분의 성인은 모두 주나라에 태어났다. ... 중략 ... 마치 해 달 별이 부상에 모여 있고, 모든 물이 대해에 모여 있는 것과 같다.”라는 구절이다.<sup>59)</sup> 즉, 유·불은 대립의 관계가 아니라 보완과 보충적인 관계라

55) “是以魯叟. 欲居九夷.”(『大覺登階集』 2, 『諫廢釋教疏』, 『韓佛全』 8, 336中).

56) “39. 孔子疾道不行於中國, 志(志)恨失意, 故欲之九夷也.”(『論衡』, 『問孔第二十八』).

57) “14. 子欲居九夷. 或曰, ‘陋如之何?’ 子曰, ‘君子居之, 何陋之有?’”(『論語』, 『子罕第九』).

58) “內外之聖不殊.”(『大覺登階集』 2, 『諫廢釋教疏』, 『韓佛全』 8: 336中).

59) “故劉元城曰. 孔子佛之言. 相爲終始. 李屏山曰. 三聖人者. 同出於周. 如日月星辰之合於扶桑之上. 江河淮漢之匯於尾閭之涯.”(『韓佛全』 8: 336中·下).

는 주장이다. 그러나 백곡이 인용하는 인물이 북송오자(北宋五子)와 같이 성리학의 권위 있는 인물이 아니라는 점에서, 그가 말하려는 의도는 이해가 되지만, 이런 주장이 얼마나 설득력을 가질 수 있을지는 의문이 든다.

백곡은 두 번째 반론의 소결에 대한 경증으로 『중용』의 “도는 함께 운행해도 서로 거스르지 않는다.”는 것과 『주역』의 십익(十翼) 중 「계사하전(繫辭下傳)」에 나오는 “길은 달라도 귀일점은 같다.”라는 구절을 들고 있다.<sup>60)</sup> 그리고 마지막 정리로 유·불의 관계는 화살에 화살촉이 걸리는 것과 같고 부절(不節)이 합하듯 한다고 하여,<sup>61)</sup> 유·불조화와 유·불일치를 재천명하는 것으로 전체를 마무리하고 있다.

이상 백곡의 이방역에 대한 반론 구조를 간략하게 정리해보면 다음과 같다.

반론 1: 지역이 핵심이 아니라, 사람이 핵심이다.

- ① 공맹을 통해서 지역 이동의 당위성을 주장함.
- ② 이방 출신의 순임금과 우임금을 중국 출신의 걸·주와 대비하여 1차로 예증함.
- ③ 이방 출신의 유여와 계찰을 중국 출신의 도척과 장교와 대비하여 2차 예증함.
- ④ 주장에 대한 경증으로 『논어』 「자한」을 인용함.
- ⑤ 성인은 지역의 문제와 관련이 없다는 주장을 재정리해서 마무리함.

반론 2: 유·불은 대립 관계가 아닌 상보적인 유·불조화와 유·불일치적인 구조임.

60) “中庸所謂道并行而不相悖。繫辭所謂殊途而同歸者。”(『韓佛全』 8: 336下).

61) “若柱箭鋒。道之不異。如合符節。”(같은 책).

- ① 유원성과 김병산의 언급으로 유·불일치를 주장함.
- ② 주장에 대한 경증으로 『중용』과 『주역』 「계사하전」을 인용함.
- ③ 화살과 화살촉의 관계와 부절의 일치로 유·불의 상보와 일치 주장을 재정리해서 마무리함.

백곡의 반론은 앞서 검토한 『모자이혹론』 이하 『유석질의론』 속의 화이관에 입각한 불교비판에 비해서 보다 체계적이고 구체적이다. 특히 반론 1과 반론 2의 두 가지 층위를 가지고 접근하는 것 역시 백곡의 앞선 비판론들을 검토한 뒤에서 나오는 깊은 고민을 알게 해준다. 그러나 전체적으로 다루고 있는 내용은 기존의 관점들을 넘어서는 것은 눈에 띄지 않는다.

백곡의 논변 중 반론 1에서 주목되는 것은 세계의 중심은 중국이 아니라 인도라는 조선 초기까지 전승되던 내용이 언급되지 않는다는 점이다. 이는 두 가지로 추정될 수 있다. 첫째는 백곡 당시는 예학이 주도하던 경직성이 높은 시기였다는 점. 둘째는 백곡 역시 신익성(1588-1644)에게 유학을 사숙한 인물이기 때문에 자신도 이러한 주장을 받아들이기가 쉽지 않았을 것이라는 점이다.

다음으로 반론 2의 유·불조화와 유·불일치적인 관점은 모용의 관점 이후로는 화이관의 비판에 대한 대응으로서는 크게 드러나는 것이 없다. 그러나 『현정론』과 『유석질의론』이 전반적으로 불교의 오계(五戒)와 유교의 오상(五常)이 일치된다는 등의 유·불조화와 유·불일치의 관점을 취하고 있다는 점(유정엽, 2007: 222-228; 김용태, 2009: 14-16; 김기영, 1999: 187-217). 또 이 같은 논조가 조선 중기 휴정의 삼가귀감(三家龜鑑) 등과 같은 저술로까지 이어진다는 점(정혜정, 2012: 125-126; 오경후, 1999: 92-94; 금장태, 1999: 69-97; 김용태, 2009: 18). 그리고 유·불조화와 유·불일

치의 관점은 명나라 불교의 가장 두드러진 특징 중 하나로, 명말(明末) 4대 고승의 저술 속에서 고르게 살피진다는 점 등에서 새롭다는 평가를 할 정도는 아니다.

이렇게 놓고 본다면, 백곡의 반론은 내용적으로는 특별히 새로운 것은 아니다. 다만 유교의 학습자답게 불교적인 관점만이 아닌 유교의 관점을 강화해서 보다 설득력을 부여하려고 했다는 점이, 다른 불교 반론들과 다른 백곡만의 특징이라고 하겠다. 또 반론 1과 반론 2로 나누어 일목요연하게 정리하고 있는 구조적인 측면 역시 높이 평가할만하다. 이러한 두 가지가 백곡 「간폐석교소」가 가지는 특수한 측면인 이라고 할 수가 있겠다.

#### IV. 결론

이상을 통해서 화이관에 입각한 동아시아의 불교비판에 대한 측면들을 정리하고, 백곡 당시에 이방역의 문제가 재점화되는 이유 및 백곡의 대응구조와 내용에 대해서 검토해 보았다.

이의 접근을 위해서, 먼저 제Ⅱ장에서는 중국의 화이관에 따른 불교비판의 역사와 내용을 정리했다. 이는 화이관에 따른 불교비판의 논점을 이해하게 해주는데, 그 핵심은 크게 두 가지이다. 첫째는 화하에만 올바른 기운에 따른 온당한 문화가 존재할 수 있다는 점. 둘째는 바른 기운 속에서만 성인이 출세할 수 있다는 측면이다. 이는 인도를 배경으로 하는 불교와 붓다는 타당성을 확보할 수 없다는 의미가 된다. 이와 같은 측면의 불교비판은 동한 말의 「모자이혹론」으로까지 거슬러 올라간다. 이는 화이관에 의한 불교비

관이 불교의 전래 초기로까지 소급될 개연성을 환기시켜준다.

화이관에 따른 불교비판은 『홍명집』과 『과사론』을 거쳐 당말의 「논불골표」 등에서 일관되게 확인된다. 그리고 성리학의 전래와 함께 고려말부터는 한국사 안에서도 살피진다. 성리학의 전래 이전에는 화이관에 의한 불교비판이 존재하지 않는다는 것은, 화이관이 성리학과 연관되어 작용하고 있다는 점을 분명히 해준다. 이는 백곡의 이방역 문제와도 직결되는 측면이라는 점에서 주목된다. 성리학에 따른 조선의 확립은 이후 『현정론』과 『유석질의론』 등에서 확인되는 화이관에 의한 불교비판의 양적 확대를 초래한다. 이는 화이관과 성리학이 상호 연동된다는 점을 분명히 해준다.

백곡의 시대에는 화이관에 의한 불교비판이 재점화된다. 이는 동이의 서용에 대한 차별이라는 점에서, 중국의 화이관과는 다른 특수한 구조를 형성하고 있다는 점에서 주목된다. 이와 같은 특수성이 대두하는 이유는 크게 두 가지이다. 첫째는 양란 이후의 예학 발달과 예송논쟁을 통해서, 성리학이 사회의 실천적인 영역까지 확대된다는 점. 둘째는 임란 이후 명에 대한 조선의 재조지은과 삼전도의 치욕에 의해서, 조선이 명을 계승한다는 인식이 확립된다는 점이 그것이다. 백곡의 「간폐석교소」는 바로 이와 같은 시대적인 요청 속에 존재하게 됨으로, 이방역의 문제를 가장 먼저 다루게 된다.

다음으로 제Ⅲ장에서는 먼저 백곡 이전에 존재하던 화이관에 입각한 불교비판의 반론내용을 검토한다. 이는 지역의 문제를 넘어선 내용의 문제를 부각하는 것으로, 순임금과 우임금 등의 이방인과 걸·주의 중국군주에 대한 대비 등이 실질적인 사례로 자주 언급된다.

그런데 흥미로운 것은 모용에게서는 미진하던 ‘인도가 세계의

중심이라는 주장'이, 승우나 법림에 이르면 단정적으로 강력해진다는 점이다. 이는 위진남북조시대라는 이민족의 화북 지배에 따른 화이관의 약화를 인지해 볼 수 있는 측면이다. 이와 같은 양상은 조선초기의 『현정론』에서도 살펴진다. 그러나 『유석질의론』에 이르면, 이러한 주장이 누그러지는 양상이 존재한다. 이는 성리학의 강화로 인해서, 이 같은 주장이 조선에서도 강하게 전개되기 어렵게 된다는 것을 의미한다. 실제로 백곡에 이르면 이에 대한 언급은 전혀 없다. 이는 예학을 통해서 성리학의 경직성이 보다 강화되었다는 것을 의미하는 동시에, 유교를 학습한 백곡 역시 이의 타당성을 인정하지 않았기 때문으로 추정된다.

끝으로 백곡의 이방역에서의 불교비판에 따른 반론구조를 보면, 크게 두 가지 층위로 구성된다는 점이 확인된다. 첫째, 본질은 지역이 아닌 사람이라는 점. 둘째, 유불은 서로 충돌하는 가치가 아닌 조화와 일치된다는 주장이다. 이와 같은 내용들은 이미 선행하는 다른 호불론에서도 확인된다. 다만 백곡은 이를 보다 체계적인 측면에서 두 가지의 층위구분으로 재정리하고 있다. 또 자신의 입론 근거로 열거하는 인물들 역시 앞선 호교론들에 비해 보다 다양하고, 치밀한 모습을 보인다. 특히 유교적인 측면의 보강은 백곡의 유학적 소양과, 당시 유교인을 위한 불교적인 설득이라는 점에서 높은 타당성을 확보할 수 있는 부분이다. 즉, 백곡 당시의 화이관에 따른 불교비판이 동이의 서용에 대한 것이었다면, 백곡 역시 반론에서 以夷制夷의 양상을 만들어내고 있는 것이다.

백곡이 불교가 극심하게 탄압받는 상황에서, 무려 8,150자에 달하는 이례적인 소문(疏文)을 현종에게 올리는 것에는 직접적인 원인도 있지만, 여기에는 간접적인 원인도 존재하게 마련이다. 그러므로 이에 대한 보다 거시적인 측면에서의 검토는 백곡 소문의 의

미과악을 분명하게 해준다는 점에서 충분한 연구의미를 확보한다.

## 참고문헌

『論佛骨表』.

『高麗史』.

『論語』.

『大覺登階集』, 『韓佛全』 8.

『禮記』.

『老子』.

『論衡』.

『孟子』.

『佛氏雜辨』.

『佛祖統紀』, 『大正藏』 49.

『史記』.

『釋門正統』, CBETA75.

『原道』.

『儒釋質疑論』, 『韓佛全』 7.

『周易』.

『朱子語類』.

『破邪論』, 『大正藏』 51.

『顯正論』, 『韓佛全』 7.

『弘明集』, 『大正藏』 51.

김장태. 1999. "조선초기의 儒·佛조화론." 『宗教研究』 18.

김기영. 1999. "朝鮮時代 護佛論 研究-涵虛와 白谷을 中心으로." 동국대학교 박사학위논문.

김기영. 2000. "佛敎 無用論에 대한 白谷의 護佛論 연구." 『佛敎研究』 17.

- 김영태. 1973. "李朝代의 佛家上疏." 『佛教學報』 10.
- 김용조. 1979. "白谷處能의 '諫廢釋教疎'에 관한 연구." 『韓國佛教學』 4.
- 김용태. 2009. "조선시대 불교의 유불공존 모색과 시대성의 추구." 『朝鮮時代史學報』 49.
- 김주호. 1994. "백곡처능선사의 시세계." 『동악한문학논집』 7.
- 廉仲燮. 2014a. "懶翁의 浮沈과 관련된 指空의 영향." 『國學研究』 24.
- 廉仲燮. 2014b. "指空의 戒律意識과 無生戒에 대한 고찰." 『韓國佛教學』 71.
- 廉仲燮. 2014c. "指空의 家系주장에 대한 검토." 『震旦學報』 120.
- 廉仲燮. 2015. "고려 말 功夫選의 시행과 의미 고찰." 『圓佛敎思想과 宗教文化』 64.
- 문재근. 1991. "<河圖>·<洛書>의 형성과 개탁." 『中國哲學』 2.
- 狩野直喜 著. 1997. 『中國哲學史』, 吳二煥 譯. 서울: 乙酉文化社.
- 안재호. 2009. "『佛氏雜辨』에 드러난 鄭道傳의 불교비판 분석-朱子學에 대한 이해를 기초로." 『東西哲學研究』 53.
- 愛宕松男 著. 昭和18年. 『元朝の對漢人政策』, 京都: 東亞研究所.
- 오경후. 1999. "麗末鮮初 己和의 禪思想과 儒佛調和論." 『慶州史學』 18.
- 오경후. 2009. "朝鮮後期 佛敎政策과 對應論-백곡처능의 '諫廢釋教疎'를 중심으로." 『歷史民俗學』 31.
- 오타기 마쓰오 著. 2013. 『大元帝國』, 윤은숙·임대희 譯. 서울: 혜안.
- 유정엽. 2007. "『顯正論』과 『儒釋質疑論』의 護佛논리 비교." 『圓佛敎思想과 宗教文化』 36.
- 이규정(원행). 2013. "조선 초기 관료들의 성리학적 정치이념과 涵虛선사의 『顯正論』에 관한 연구." 한양대학교 박사학위논문.
- 이기용. 2012. "三峯 鄭道傳의 闢異端論과 그 해석 문제." 『韓國哲學論集』 34.
- 이석현. 2005. "宋·高麗의 外交交渉과 認識, 對應-北宋末 南宋初를 중심으로." 『中國史研究』 39.
- 李宗桂 著. 1993. 『中國文化概論』, 李宰碩 譯. 서울: 東文選.
- 李春植 著. 1997. 『中國 古代史의 展開』, 서울: 신서원.
- 정성식. 2009. "崔承老의 儒佛觀 탐구-(時務28조)를 중심으로." 『韓國哲學論集』 26.
- 정혜정. 2012. "서산 휴정의 三敎결합의 심성 이해와 마음도야." 『韓國教育史學』 34(2).
- 차차석. 2009. "백곡처능의 간폐석교소와 탈유교주의." 『제2회 광해군추선기념 학술 세미나 발표집』 남양주: 봉인사.

## 불교와 사회 제10권 2호

- 최근덕. 2001. "조선조 禮訟의 배경과 발단에 관한 연구." 『東洋哲學研究』 24.
- 馮友蘭 著. 1993. 『中國 哲學의 精神[新原道]』. 곽신환 譯. 서울: 瑞光社.
- 馮友蘭 著. 2008. 『간명한 中國哲學史』. 鄭仁在 譯. 서울: 螢雪出版社.
- 홍승현. 2008. "고대 중국 華夷觀의 성립과 성격-春秋三傳의 검토를 중심으로." 『中國史研究』 57.
- 홍승현. 2011. "漢代 華夷觀의 전개와 성격." 『東北亞歷史論叢』 31.
- 황원구. 1981. "『朱子家禮』의 形成過程." 『人文科學』 45.
- 黃仁奎. 2005. "조선전기 불교계 고승의 上疏 검토." 『韓國佛敎學』 43.

(논문 접수 : 2018.11.08. / 수정본 접수 : 2018.12.10. / 게재 승인 : 2018.12.14.)

ABSTRACT

A Comprehensive Review on Criticism of  
Hwa-Yi(華夷) Concept in  
「Ganpyeseokgyoso(諫廢釋教疏)」

Youm, Jung-Seop (Ven. Ja-Hyun)

Professor, Dept. of Buddhist Studies, Joong-Ang Sangha Univ.

The concept of Hwa-Yi (華夷) is a special aspect of Chinese culture that distinguished the cultural China from the barbarians in the border. In the process that the Buddhism in the Indian culture was brought to China, the concept of Hwa-Yi (華夷) was often used to criticize the justification of Buddhism.

This paper summarizes the criticisms of East Asia on the Buddhism based on the Hwa-Yi concept, and reviews the reasons that the Hwa-Yi concept was re-candled during the days of Baek-gok (白谷) as well as the Baek-gok's response.

For this purpose, chapter II deals with the history and contents of Buddhist criticism according to Chinese philosophy of Hwa-Yi. The Buddhist criticism based on the Hwa-Yi concept can be traced back to the early days of Buddhist introduction, and it is also examined in Korean history from the end of the Goryeo period when the

Seongrihak (性理學) was introduced to Goryeo. This makes it clear that the emphasis of Hwa-Yi concept was related to the Seongrihak.

The Buddhist criticism based on the Hwa-Yi concept was seriously raised during the days of Baek-gok in the Late Joseon Era. This was resulted by the strengthened concept that Joseon was a small Jungwha (小中華). Based on this demands of the times, Baek-gok first dealt with the problem in his 「Ganpyeseokgyoso」.

The next chapter III summarizes the objections to the Buddhist criticisms based on the Hwa-Yi concept that had existed before Baek-gok. With this, the structure and content of Baek-gok's objection to the Buddhist criticism are examined. What is confirmed in this way is that Baek-gok rearranged the existing two layers of oppositional logics into pre- and post- layers, and that he completed the argument more thoroughly using diverse examples and the Confucian knowledge.

Key Words: Baek-gok, Hwa-Yi Concept, Ye-hak, Seongrihak, Yi-jeok,  
Hwa-ha